کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب شرح عقاید نسفیه — عربی

مصنف / مؤلف ملا سعدالدین مسعود بن عمر تفتازانی هروی

خطی / چاپی نسخ ۱۷ سطری

سال طبع یا تحریر ........ عدد اوراق ۶۷

جزء کتب حکمت خطی شماره ۱۹۱

شماره عمومی ........ شماره قبض ........

واقف ابن خاتون تاریخ وقف ۱۰۶۷

طول ۲۰ عرض ۱۵ سانتیمتر قطعه ........

قال النبي ع م من مس غلامًا بشهوة لعنه الله والملائكة والناس اجمعين صدق

قال النبي ع م الصدقة تردّ البلاء و تزيد العمر

قال النبي ع م الدنيا مزرعة الاخرة صدق

قال النبي ع م اطلب العلم من المهد الى اللحد صدق

كتاب شرح عقايد نسفى
تاليف مولانا سعد الدين
تفتازانى

١٥٦٧

١٠٩

١٢٦٩

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير عقايد الاسلام

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس في نعوت
الجبروت عن شوائب النقص وسماته والصلوة على نبيه محمد
المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته وعلى آله واصحابه هداة
طريق الحق وحماته وبعد فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس
قواعد عقايد الاسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام
المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وان المختصر المسمى
بالعقايد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر
النسفي اعلى الله درجته في دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر
الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد واصول واثناء نصوص
هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية
من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته
ويبين معضلاته وينشر مطوياته ويظهر مكنوناته مع توجيه الكلام في تنقيح





وتنبيه على المرام في توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر
تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد وتكثير للفوائد مع تجريد طاويا كشح المقال عن
الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال والله
الهادي الى سبيل الرشاد والمسؤول لنيل العصمة والسداد وهو حسبي ونعم
الوكيل اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى فرعية
وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرايع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق
الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها وبالثانية علم التوحيد والصفات لما ان
ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين
لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي عم وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقايع و
الاختلافات وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين
وترتيبهما ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا الى ان حدثت
الفتن بين المسلمين والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل

الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع الى العلماء في المهمات

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والا

صول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبهة باجوبتها واجب

وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا

ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة احوال

الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها

بالكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا ولان مسئلة

الكلام كانت مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل

كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة على

الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة ولانه

اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه

هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما يتحقق

بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة

الكتب ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا فيشتد افتقاره الى الكلام مع

المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما

عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه

على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا في

القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام

القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول

فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة

الصحابة رضي الله عنهم في باب العقائد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل

عن مجلس الحسن البصري ره يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا

كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن البصري قد اعتزل عنا فسموا

المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب

المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه ثم انهم توغلوا

في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم

فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي
الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث
صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب
ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يارب لم امتني صغيرا وما ابقيتني
الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فقال يقول الرب اني كنت
اعلم منك انك لو كبرت لعصيت لدخلت النار وكان الاصلح لك ان
تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثاني يارب لم تمتني صغيرا لئلا
اعصي لك فلا ادخل النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري
مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة
ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم نقلت الفلسفة الى العربية وخاض
فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا
بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا
الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات [illegible]

حتى كاد

حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين
وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية ورئيس العلوم
الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية وغايته الفوز بالسعادات
الدينية والدنياوية وبراهينه الحجج القطعية المؤيدة اكثرها بالادلة السمعية وما
نقل السلف من الطعن فيه والمنع منه فانما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن
تحصيل اليقين والقاصد افساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر اليه
من غوامض المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس
المشروعات ثم لما كان مبنى الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود
الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله ثم منها الى سائر السمعيات ناسب تصدير
الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم
بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال قال اهل الحق وهو الحكم
المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار
اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة و

ويقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي
الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة
الواقع اياه حقايق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو كالحيوان
الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان
بدونه فانه من العوارض وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه
حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية والشيء
عندنا الموجود والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها
بديهي التصور فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا بمنزلة
قولنا الامور الثابتة ثابتة قلنا المراد انا نعتقده حقايق الاشياء ونسميه
بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس
الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان
ليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري
على ما لا يخفى وتحقيق ذلك ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون



الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان
اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ
من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا والعلم بها اي بالحقايق من تصورها
والتصديق بها وباحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه
لا علم بجميع الحقايق والجواب ان المراد الجنس ردا على القايلين بانه لا ثبوت
لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية
فان منهم من ينكر حقايق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة
وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى
ان اعتقدنا الشيء جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا
فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم
انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية لنا تحقيقا انا نجزم
بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزاما انه
ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبتت وان تحقق فالنفي حقيقة من الحقايق لكونه

نوعًا من الحكم فثبت شيء من الحقايق فلم يصح نفيها على الاطلاق ولا يخفى
انه انما يتم على العنادية قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط
كثيرًا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرًّا ومنها بديهيات
وقد يقع فيها الاختلاف وتعرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات
فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس
في البعض لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف
خلاف في البديهي لعدم الالف او لخفاء في التصور ولا ينافي البديهية وكثرة
الاختلافات لفساد الانظار لا ينافي حقية بعض النظريات والحق انه
لا طريق الى المناظرة معهم خصوصًا اللاادرية لانهم لا يعترفون بمعلوم
ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا
اسم للحكمة واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما
اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة واسباب العلم وهو صفة
يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر

عنه موجودًا او معدومًا فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات و
التصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزًا لا
يحتمل النقيض فانه وان كان شاملاً لادراك الحواس بناء على عدم التقييد
بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا نقايض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير
اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام
الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن والخلق اي المخلوق من
الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب
ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط
ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فا
لحواس والا فالعقل فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها
بائنة بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري
كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك
والسبب المفضي في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جري العادة ليشمل

المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلثة بل ههنا
اشياء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب
المبادي والمقدمات قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد
والاغماض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات
حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت
من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم
المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا اخر ولما
لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم
وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبد
يهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي
الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات
فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء
وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث

هو العقل

هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس والحواس جمع حاسة بمعنى
القوة الحساسة خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس
الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلايلها على الاصول الاسلامية السمع
وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى
يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصر وهي قوة مودعة في العصبتين
المجوفتين اللتين تتلاقيان ثم تفترقان فتتاديان الى العينين يدرك بها
الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك
مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم و
هي قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي
الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة
الى الخيشوم والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان
يدرك بها المطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم و

اي العصب واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبكل حاسة منها

اي من الحواس الخمس يوقف اي يطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له

يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة

كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة

الاخرى واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف بين العلماء والحق الجواز لما

ان ذلك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق عقيب

صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة

الشيء وحرارته قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود

في الفم واللسان والخبر الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون

لنسبته خارج يطابقه فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون كاذبا بالصدق

والكذب على هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما

هو به ولا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فيكونان

من صفات

من صفات المخبر فههنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي

بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما المتواتر سمي بذلك لما

لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة لا يتصور

تواطئهم اي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه وقوع العلم من

غير شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم بالملوك الخالية في

الازمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك وعلى الازمنة

والاول اقرب وان كان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب

للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس

الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل

وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب

المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عم واليهود بتابيد دين موسى

عم فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن

الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الكل

اعتراض على قول للمص وهو بالضرورة يوجب العلم الضروري

كذب المجموع لانه نفس الاحاد قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع
الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات فان قيل الضروريات لا يقع
فيها التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف
الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكر افادته
العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا ممنوع بل قد يتفاوت
انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والا
خطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا
كالسوفسطائية في جميع الضروريات والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اي
الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ
الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي عم فانه اعم والمعجزة امر
خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله في خبر الرسول
يوجب العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي بنظر النظر في الدليل و
هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري وقيل قول

مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود
الصانع هو العالم وعلى العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل
هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء اخر فبالثاني اوفق واما كونه موجبا
للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى
الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم
بمضمونها قطعا واما انه استدلالي فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر
من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر شانه هكذا فهو صادق ومضمونه واقع
والعلم الثابت به اي بخبر الرسول يضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة
كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن اي عدم احتمال النقيض
والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت والا لكان جهلا اوظنا او تقليدا فان قيل هذا انما يكون
في المتواترات فقط فيرجع الى القسم الاول قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول
بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن واما خبر الواحد

فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول فان قيل فاذا كان

متواترا او مسموعا من في رسول الله عم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم

ساير المتواترات والحسيات لا استدلاليا قلنا العلم الضروري في المتواتر عن الرسول

هو العلم بكونه خبر الرسول عم لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به وفي المسموع

من في رسول الله عم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول والاستدلالي هو العلم

بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر علم

بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروري ثم علم منه انه يجب ان يكون البينة على

المدعي وهو استدلالي فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين

بل يكون خبر الله او خبر الرسول انه للملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون احتمال

الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب

العلم لعامة الخلق بمجرد كونه قطع النظر عن القراين المفيدة لليقين بدلالة

العقل فخبر الله تعـ او خبر الملك انما هو يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق

اذا وصل اليهم من جهة الرسول عم فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم المتو

انه

اتر وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الا

جماع حجة قلنا وكذلك خبر الرسول ولهذا جعل استدلاليا واما العقل وهو قوة للنفس

بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم صفة غريزة يتبعها العلم

بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغايبات بالو

سايط والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك لما فيه من

خلاف السمنية في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة

الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذلك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر

الصحيح من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ففيه اثبات

ما نفيتم فيتناقض فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد قلنا اما ان يفيد

شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون معارضة فان قيل كون النظر مفيدا

للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان

كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وهو دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف

اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفا

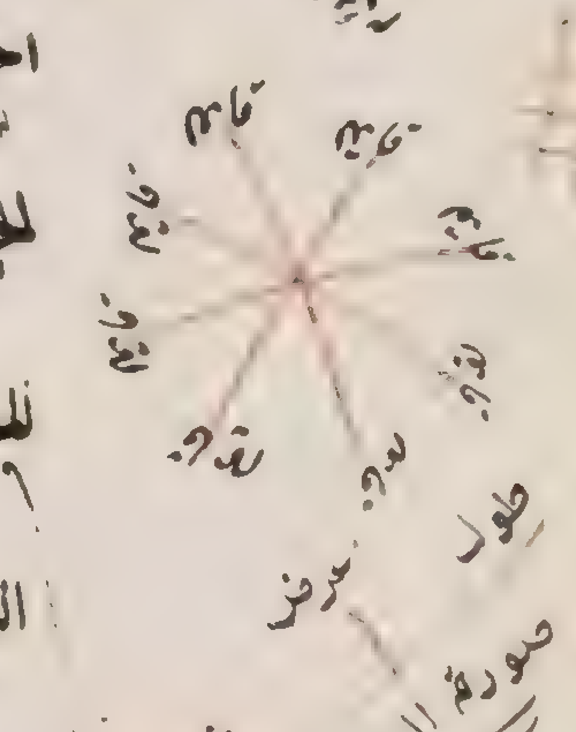
من العقلاء والاستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر
مخصوص لا يعبر عنه بالنظر بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
يثير العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا النظر بل لكونه
صحيحا مقرونا بشرايطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرايطه مثيرا للعلم وفي
تحقيق هذا الموضع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب وما ثبت منه اي من العلم
الثابت بالعقل بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج الى تفكر فهو ضروري
كالعلم بان كل شيء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا
على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم
فهو لم يتصور معنى الجزء والكل وما ثبت بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء كان
استدلالا من العلة على المعلول كما رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة
كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني
بالاستدلال فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف
العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك

في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل
استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري
فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق و
قد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا
جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي بمباشرة الاسباب بالاختيار
وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب
البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس
العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله واكتسابي وهو
ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة اسبابه واسبابه ثلثة الحواس
السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان
ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي
يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والالهام المفسر
بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند

اهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في ثلثة وكان الاولى ان
يقول اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة
واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات والكليات و
المعرفة بالبسايط والجزئيات الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم
الظاهر انه اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام
على الغير والا فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر ونحو عن كثير
من السلف واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد
الجازم الذي يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا فلا وجه لحصر الا
سباب في الثلثة والعالم اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع
يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك
فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه
من السموات وما فيها والارض وما عليها محدث اي مخرج من العدم الى الوجود
بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها

وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط
عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير
لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم اعيان واعراض لانه ان
قام بذاته فعين والا فعرض وكل واحد منهما حادث لما سنبين ولم يتعرض له المصنف
لان الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو مقصور على المسايل دون الدلايل
فالاعيان ما اي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه
بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض
فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه اي محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض
في المحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضع ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف
وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر ولهذا ينتقل
عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنى قيامه
بشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا والثاني منعوتا سواء كان متحيزا
كما في سواد الجسم او لا كما في صفات الباري تعالى وهو ما له قيام بذاته من العالم

إمّا مركب من جزئين فصاعدًا وهو الجسم وعند البعض لا بدّ من ثلثة اجزاء ليتحقق
تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وليس هذا نزاعًا لفظيًا راجعًا الى الا
صطلاح حتى يدفع بانّ لكل احدٍ ان يصطلح على ما شاء بل هو نزاع في
انّ المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزئين
ام لا احتج الاوّلون بانّه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انّه
اجسم من الآخر فلولا انّ مجرّد التركيب كافٍ في الجسمية لما صار بزيادة
الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانّه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم
المقدار يقال جسم الشيء اي عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام في الجسم
الذي هو اسم لا صفة او غير مركب كالجوهر يعني العين الذي لا يقبل الا
نقسام لا فعلًا ولا وهمًا ولا فرضًا وهو الجزء الذي لا يتجزّى ولم يقل وهو
الجوهر الذي احترازًا عن ورود المنع فانّ ما لا يتركب لا ينحصر عقلًا في
الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزّى بل لا بدّ من ابطال الهيولى والصورة و
العقول والنفوس المجرّدة ليتمّ ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني





الجزء الذي لا يتجزّى وتركّب الجسم انّما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة
اثبات الجزء انّه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسّه الّا بجزء غير
منقسم اذ لو ماسّته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية
واشهرها عند المشايخ وجهان الاوّل انّه لو كان كل عين منقسمًا لا الى نهاية لم
يكن الخردلة اصغر من الجبل لانّ كلًّا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم و
الصغر انّما هو بكثرة الاجزاء وقلّتها وذلك انّما هو يتصوّر في المتناهي والثاني
انّ اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والّا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر
على ان يخلق فيه الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزّى لانّ الجزء الذي تنازعنا
فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى دفعًا للعجز وان لم يمكن ثبت المدّعي
والكل ضعيف امّا الاوّل فلانّه انّما يدلّ على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم
ثبوت الجزء لانّ حلولها في المحلّ ليس حلول السريان حتى يلزم من عدم انقسامها
عدم انقسام المحلّ وامّا الثاني والثالث فلانّ الفلاسفة لا يقولون بانّ الجسم
متألّف من اجزاء بالفعل وانّها غير متناهية بل يقولون انّه قابل لانقسامات

غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلاً وانما العظم والصغر باعتبار المقدار

القايم به والانتراق ممكن الى نهاية فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا

فلا تخلو عن ضعيف ولهذا قال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف فان قيل

هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من الفلسفة

مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير

من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام

عليها والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له في التحيز او مختصا

به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون

المحل على ما وهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويحدث في الاجسام و

الجواهر قيل هو من تمام التعريف احتراز عن صفات الله تعالى وقيل لا بل بيان حكمه

العرض كالالوان واصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة

والبواقي بالتركيب والاكوان هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم

وانواعها تسعة وهي المرارة والحرافة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض

والحلاوة

---

والحلاوة والدسومة والتفاهة والروايح وانواعها كثيرة وليست لها اسماء

مخصوصة والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام فاذا تقرر

ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث

اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة

والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد

ذلك فان العدم ينافي القدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم

استناده اليه بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون

حادث بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول

عن العلة واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث فهي حادثة اما المقدمة الاولى

فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم

والجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه

فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك

وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد

في مكان واحد فان قيل يجوز ان لايكون مسبوقًا بكون آخر اصلا كما في آن

الحدوث فلا يكون متحركة كما لايكون ساكنًا قلنا هذا المنع لا يضرّنا لما فيه

من تسليم المدّعي على انّ الكلام في الاجسام التي تعددت فيه الاكوان وتجددت

عليه الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية و

ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال يقتضي المسبوقية بالغير والازلية

تنافيها ولان كل حركة على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جايز الزوال

لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع

قدمه واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخ عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت

الحادث في الازل واللازم بط وللملزوم مثله وههنا ابحاث الاول انه لادليل على انحصار

الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يتقوم بذاته ولا يكون متحيزا

اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي تقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعي حدوث

ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة و

جود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات الثاني ان ما ذكر لا يدل على

حدوث جميع الاعراض القايمة بالسموات من الاشكال والامتدادات والجواب

ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض

ضرورة انها لا تتقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة

حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية

او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية

الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو

مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في

الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور

قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات الرابع لو كان كل جسم في حيز لزم

عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح

الظاهر من المحوي والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي

يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث

لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح ثبت

انه ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى لا الذات الواجب الوجود الذي

لكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان

من جملة العالم فلم يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم

لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا ما يقال ان

مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة

الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع

من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة

بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت

الى علة وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة

لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا فينقطع السلسلة ومن مشهور

الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير نهاية

جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير نهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين

بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني

وهلم

وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص

كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شيء في

الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على

الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة

وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض فانه

ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان نطبق الجملتين

احديهما من الواحد لا الى النهاية والثانية من الاثنين الى النهاية ولا بمعلومات

الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تناهيهما وذلك لان

معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه

آخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال والواحد يعني ان صانع

العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة

والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان

فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع بان

فيهما

يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن
وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين
وح اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو
من امارة الحدوث والامكان لما فيه من شايبة الاحتياج فالتعدد مستلزم
لامكان التمانع المستلزم للمح فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال احدهما
ان يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه
يجوز ان يتفقا من غير تمانع او يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة
لاستلزامها المحال او ان يمتنع الاجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد
وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية
والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود
التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم
على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا النظام المشاهد
فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان

الفساد

الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا
فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما
بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا
فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون
بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء
انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على انتفاء
في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل
للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما
في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه
على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم هذا تصريح بما علم
اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا بالعدم
لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان

لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام في التساوي بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وفي كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضريرى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته وصفاته واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم في نفسه فيحتاج وجوده الى المخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة

من انقسام

من انقسام كل من القديم والحدوث الى الذاتي والزماني وفيه رفض كثير من القواعد وسيأتي زيادة تحقيق الحي القادر العليم السميع البصير الشائي المريد لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه ليس بعرض لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لان قيام العرض بالشيء معناه ان تحيزه تابع لتحيز غيره والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقة الوجود

من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه يشهد وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو اختصاص الناعت كما في اوصاف البارئ وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة وبطوئها ليس بتمام اذ ليس هنا شي هو حركة وآخر هو سرعة او بطوء بل هنا حركة مخصوصة يسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة او بالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا يختلف بالاضافات ولا جسم لانه مركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث ولا جوهر اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضع مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا في موضع فانما يمتنع اطلاقهما

على الصانع

على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلزم معناه وفيه نظر ولا مصور اي ذي صورة وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ولا محدود اي ذي حد ونهاية ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير والمنفصلة كالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء ولا مركب منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فما له اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير

والاعداد ولا يوصف بالمائية او المجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من

اي جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم

التركيب ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة

والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج

والتركيب ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد

آخر متوهم او محقق تسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم

بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار

لاستلزامه التجزي فان قيل الجوهر الفرد ولا بعد فيه والا كان متحيزا

قلنا التمكن اخص من التحيز لان التحيز هو الفراغ الموهوم الذي يشغله

شيء ممتدا وغير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على

عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا

للحوادث وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او

يزيد عليه فيكون متجزيا واذا لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها

اما حدود

اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى

شيء ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد

آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ما ذكره

في التنزيهات بعضها الا انه حاول التفصيل والتوضيح قضاء لحق الواجب

في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان

بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق

الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها

من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان

معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره و

معنى الجسم ما يتركب هو من غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب

لو تركب فاجزاؤه اما ان يتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب او لا

فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال

والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهي مستوية الاقدام بالافادة

دف

النقص والمدح في عدم دلالة المحدثات فيكون الواجب على بعض دون بعض
الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة
فانها صفات كمال يدل المحدثات على ثبوتها واضداده صفات نقصان لا
دلالة على ثبوتها للمحدثات لانها تمسكات ضعيفة توهن عقايد الطالبين و
توسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على
امثال هذه الشبهة الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة و
الصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا
بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا
للعالم فيكون مباينا في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء الجسم متصورا
مصورا متناهيا والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام
المحسوس والادلة القطعية قايمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم
النصوص الى الله تعالى على دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او تؤول
بتاويلات صحيحة على ما اختياره للمتاخرين دفعا لمطاعن الجاهلين وجذ

بابضع

بابضع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا يشبهه شيء اي لا يماثله اما اذا
اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظ واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث
يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح كل واحد لما يصلح له الآخر فلان شيئا
من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الاوصاف فان اوصافه من
العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث لا مناسبة
بينهما قال في البداية ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجايز
الوجود ومتجدد في زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا و
صفة وقديما وواجب الوجود ودايما في الازل الى الابد فلا يماثل علم
الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت
بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة
قال الشيخ ابو المعين في التبصرة ان اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان
زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه ويسد مسده في ذلك الباب وان
كان بينهما المخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري لا مماثلة الا بالمساواة

من جميع الوجوه فاسد لان النبي عم السلام قال الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل وا
راد الاستواء في الكيل لا غير ذلك وان كان تفاوت الوزن وعدد الحبات و
والرخاوة والصلابة انه مخالفة لان مراد الاشعري من المماثلة للمساواة من جميع
الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام البداية ايضا
والا فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد
وكيف يتصور التماثل ولا يخرج من علمه وقدرته شيء لان الجهل بالبعض او العجز
عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم
العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير لا كما زعم الفلاسفة انه لا
يعلم الجزئيات ولا يقدر على اكثر من واحد والدهرية على انه لا يعلم ذاته و
النظام على انه لا يقدر على خلق الجهل والقبح والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور
العبد وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد وله صفات لما ثبت
من انه عالم قادر حي الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على
مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على شيء يقتضي

ثبوت



ثبوت ماخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك
لا كما تزعم المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة
قولنا اسود لا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل
صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته قادرا عالما وليس
النزاع في العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا رحمهما
الله من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله
تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب
وكذا في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به
زائد عليه حادث فهل للصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا
جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان
ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم
تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل
تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما

وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات ازلية لا كما تزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة ازلية له لا اثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعـ فيلزم قدم غير الله تعـ وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتاخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعـ وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعني ان صفات الله تعـ ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب

والابن

والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عم فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت او غير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذوات وصفات وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاته بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعـ وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعـ وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعـ وتقدس واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله تعـ قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم

بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى

نفي ذلك الصفات والكرامية الى قدمها والاشاعرة الى غيريتها وعينيتها فان قيل هذا

النفي في الظاهر رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان نفي الغيرية صريحًا مثلًا

اثبات العينية ضمنًا واثباتها مع نفي العينية صريحًا جمع بين النقيضين وكذا في نفي

العينية جمع بينهما لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره

والا فهو عينه فلا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث

تقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد

المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان الشيء بحيث

لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض

الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد

من العشرة يستحيل بقاؤها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده

بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون

غير الذات كما ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين انتقض



بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة

عدمه ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقًا

وان اكتفوا بجانب واحد لزم المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع

بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذكر من استحالة بقاء الواحد

بدون العشرة ظاهر الفساد ولا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو

بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودًا ثم يطلب بالبرهان ثبوت

الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد من العشرة

بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدًا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر

وامتناع الانفكاك ح ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على

انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا

ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في

العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين

كالاب والابن وكالاخوات وكالعلة مع المعلول بل بين الغيرين لان الغير من الا

الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا
غيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد
بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب
بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا لان
هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع
ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر
في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين
سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان
العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من احاده فلو كان الواحد غيرها لصار غير
نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان
اليد غير نفسه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهي اي صفاته الازلية العلم وهي صفة ازلية
ينكشف المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند
تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة بمعنى القدرة والسمع.
وهي

صفة تتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما لا
على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما
قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
لانها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث والارادة والمشية وهما عبارتان
عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء
نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد
على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعه وعلى من
زعم ان ارادة الله تعه فعله انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادة
فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو
شاء لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية يسمى التكوين وسيجيء
تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق والترزيق وهو تكوين
مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء
والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعه كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية

قائمة بالذات هي التكوين للكما زعم الاشعري انها اضافات وصفات للافعال والكلام

وهو صفة ازلية عبّر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك ان

كل من يامر وينهي ويخبر يجد في نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة

او الاشارة وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الا

رادة لانه قد يامر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم

امتثاله لاوامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ان

الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وقال عمر رضي الله عنه اني زورت

في نفسي كلاما ومقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك

والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام

على انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان

لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة

والتكوين والكلام ولما كان في الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشا

رة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو

صفة

صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به وفي هذا

رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية ضرورة

امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض

حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني

بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين

بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم وهو اي كلام الله صفة

اي معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة والآفة التي هو عدم

مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في

الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت

والخرس انما ينافي التلفظ قلنا المراد بالسكوت والآفة الباطنيتان بان لا يريد في نفسه

التكلم او لا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظي ونفسي وكذا اضدادها اعني السكوت والخرس

والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف

التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث

انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على

تكثر كل منها في نفسها فان قيل هذه اقسام الكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل

انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام

اصلاً وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار

عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهي على العكس وحاصل الاستخبار

الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد بانا نعلم اختلاف هذه

للمعاني بالضرورة واستلزام البعض بالبعض لا يوجب الاتحاد فان قيل الامر والنهي

بلا مامور ولا منهي سفه وعبث والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض

يجب تنزيه الله تعالى قلنا ان لم نجعل كلامه في الازل امراً ونهياً وخبراً فلا اشكال

وان جعلناه فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به في وقت وجود المامور و

صيرورته اهلاً لتحصيله فيكفي وجود المامور في علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابناً له

فامره بان يفعل كذا بعد الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من

الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان

كما ان

كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه

على ان القران ايضاً قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم كما يطلق على النظم

المتلو الحادث فقال والقران كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القران بكلام الله تعالى

لما ذكره المشايخ من انه يقال القران كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القران غير

مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهب اليه

الحنابلة جهلاً او عناداً واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهاً على اتحادهما وقصداً

الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عم القران كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال

انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصاً على محل الخلاف بالعبارة المشهورة

فيما بين الفريقين وهو ان القران مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة

بمسئلة خلق القران وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسي

ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث

كلام نفسي ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه تعالى

متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى

فتعين

النفسي القديم واما المنزل الينا القران يتصف بما هو من صفات المخلوق وسمات

الحدوث من التاليف والنظم والانزال والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا

الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما

الكلام في المعنى القديم والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه تعالى

متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محلها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ

وان لم نقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قام به الحركة لا من

اوجدها والاصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا

ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القران اسم لما نقل الينا بين دفتي

المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالاذان

وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله وهو اي القران الذي

هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه

محفوظ في قلوبنا بالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة

مسموع باذاننا بذلك ايضا غير حال فيها اي مع ذلك ليس حالا في المصاحف

ولا في

ولا في القلوب والالسنة والاذان بل معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ

ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب بنقوش و

صور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق

يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا

في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة

فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو على ما في الاعيان فحيث

يوصف القران بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القران غير مخلوق

فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات

والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرات نصف

القران والمخيلة كما في قولنا حفظت القران او الاشكال المنقوشة كما في

يحرم للمحدث مس القران ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ

دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول

بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث الدلالة

على المعنى لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى فذهب

الاشعري الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني

وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله

تعالى يسمع ما يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان فموسى صلوات الله عليه

يسمع صوتًا دالًّا على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك
خص باسم الكليم فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم
مجازًا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز
المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه وايضًا
المعجز المتحدّى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور
في النظم المؤلف المفصل الى السور والآيات اذ لا معنى لمعارضة الصفة
القديمة قلنا التحقيق ان الكلام اسم مشترك بين الكلام النفسي
القديم ومعنى الاضافة كونه صفة الله تعالى وبين اللفظي الحادث المؤ
لف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس
من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلًا ولا يكون الاعجاز والتحدي
الا في كلام الله تعالى وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز
فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام في التحقيق
وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس وتسميته اللفظ ووضعه لذلك
انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية
وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشايخنا كلام الله
تعالى معنى القديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ و
مفهومه بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كساير الصفات

ومرادهم

ومرادهم ان القرآن اسم اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت
الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهي الاستحالة
للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ
بالباء بل بمعنى ان اللفظ القايم بالنفس ليس بمرتب الاجزاء في نفسه
كالقايم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض
والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلات وهذا
معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة واما القايم بذات الله تعالى
فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى يسمع غير مرتب الاجزاء لعدم
احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قايمًا
بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود
بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه ونحن لا
نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة
مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلامًا مؤلفًا من الفاظ
مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلامًا مؤلفًا مسموعًا والتكوين
وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
وغير ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة الله
تعالى لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع

اطلاق الاسم المشتق علي الشيء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا
له قايما به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام للحوادث بذاته الله تعالي
لما مر الثاني انه وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في
الازل خالقا لزم الكذب او العدول الي المجاز اي الخالق فيما يستقبل او القا
در علي الخلق من غير تعذر الحقيقة علي انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعني
القادر علي الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض والثالث
انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة
تكون العالم مع انه مشاهد واما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث و
الاحداث وفيه تعطيل الصانع الرابع لو حدث لحدث اما في ذاته تعالي فيصير
محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان كل جسم قايم
به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته ومبني هذه الادلة
علي ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين علي
انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالي وتقدس
قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا ومميتنا ومحيينا
ونحو ذلك والحاصل في الازل هو مبدا التخليق والترزيق والاماتة والا
حياء وغير ذلك ولا دليل علي كونه صفة اخري سوي القدرة والارادة
فان القدرة وان كانت نسبتها الي وجود المكون وعدمه علي السواء لكن



مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين فلما استدل القايلون
بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون
المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الي الجواب
بقوله وهو اي التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزايه لا في الازل
بل لوقت وجوده علي حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا
والمكون حادث بحدوث التعلق كما في العلم والقدرة وغيرهما من
الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون
تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق
بذات الله تعالي او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع والاستغناء الحوادث
عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده
به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكو
ن المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه
اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به ففيه نظر
لان هذا معني القديم والحادث بالذات علي ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين
فالحادث ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد
تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعني لجواز ان يكون
محتاجا الي الغير صادرا عنه دايما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه

من الممكنات كالهيولي مثلا نعم اذا بيّنا صدور العالم عن الصانع
بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول
بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه لان ما صدر عن الفاعل بالا
ختيار لا يكون الا حادثا لكونه مسبوقا بالاختيار ومن ههنا يقال ان التنصيص
على كل جزء من اجزاء العالم ارشارة الى الرد من زعم قدم بعض الاجزاء
كالهيولي والانهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا
لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه معه وزان
الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضايفين
اعني الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي
هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما
وقع في عباره الشارح كان القول بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا
للضرورة فلا يندفع بما يقال من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلابد
لتعلقه بالمفعول ووصول الاثر اليه من وجود المفعول معه اذ لو تاخر لا
نعدم هو بخلاف فعل الباري فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود
المفعول وهو غير المكون عندنا لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كا
الضرب مع المضروب والاكل مع الماكول ولانه لو كان نفس المكون لزم
المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون بالتكوين الذي

هو عينه



هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال وان لا يكون للخالق تعلق
بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتاثير فيه ضرورة
تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول
بانه خالق العالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء
ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين
المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا
الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام
به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم
بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه
المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما يكون استحالته بد
اهة على من له ادنى تميز بل يطلب بكلامه محملا يصلح محلا لنزاع العلما
وخلاف العقلاء فان من قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل
اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر
عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك وهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة
الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان
مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحالات وهذا كما يقال ان
الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولغا

للمسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد
بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان
للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس ولا يتم ابطال
هذا الرأي الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري لا يتوقف
على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق في
هذا المقام ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت
وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا لها واذا نسب الى القادر يسمى
الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته
بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات
خصوصيات الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير
ذلك مما لا يكاد يتناهى واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد
به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة
والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين
فانه اذا تعلق بالحيوان يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا
وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصيات
التعلقات والارادة صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدا و
تحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى يقتضي تخصيص المكونات بوجه

وفي وقت

وفي وقت دون وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار والارادة والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفته وبعض
المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته
حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الايات الناطقة باثبات صفة الارادة
والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام
الحوادث بذاته وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق والاصلح
دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا
بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ورؤية
الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات ادراك الشيء كما
هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين ولا خفاء
في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم
واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل
بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم البرهان على
ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه
البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي
تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق
بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك

من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك
بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان من تقدم ضرورة
الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين
الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود
ويتوقف امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من
خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الا
صوات والطعوم والروايح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى
لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها
وحيث اعترض ان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي
قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو
سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود
كل شيء عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء
في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان يكون خصوصية الجسم او العرض
لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جو
هرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رؤيته برؤية وا
حدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض
وقد لا نقدر فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعني بالوجود

واشتراك

واشتراك ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية
وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى
عم قد سال الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنا لـ
كان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها وعبثا و
طلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية
باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان
معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق عليه والمحال لا يثبت على شيء
من التقادير الممكنة وقد اعترض بوجوه اقواها ان سوال موسى صلوات
الله عليه وسلامه كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فسال ليعلموا امتناعها كما علمه وبانا لا نسلم ان المعلق عليه ممكن
بل هو استقرار الجبل حال الحركة وهو محال واجيب بان كلا من ذلك خلاف
الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مومنين كفاهم
قول موسى عم ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله
تعالى بالامتناع واياما كان يكون السوال عبثا والاستقرار حال الحركة ايضا ممكن
بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والسكون والثالث
بالنقل ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الآخرة اما
الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله

انكم سترون ربكم كما ترون القمر في ليلة البدر وهو مشهور رواه احد
وعشرون من اكابر الصحابة واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على
وقوع الرؤية في الآخرة وان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظاهرها
ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من
العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة مقابلة من الرائي
وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال
شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك في حق الله تعالى محال والجواب منع هذا الا
شتراط واليه اشار بقوله فيرى لا في مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال
شعاع او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على
الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه
نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية
والحاسة سليمة وسائر الشروط موجودة لوجب ان يرى والا لجاز ان
يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ان الرؤية
عندنا بخلق الله تعالى ولا يجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله
تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار
للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية
مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الا



وقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل
التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم الرؤية لامتناعها وانما التمدح في ان يكون
ممكن الرؤية ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن
الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل
تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي
بالاستعظام والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة في
سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم و
عنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عم عن ذلك كما فعل حين سألوا
ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان الرؤية في الد
نيا ولهذا اختلفت الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في ان النبي عم هل رأى
ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في
المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب
دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة
والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم
يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع
ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم
الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان

العبد لو كان خالق لافعاله لكان عالمًا بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة
والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل فان الماشي من موضع آخر يشتمل على
سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشي
بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم وهذا في اظهر افعاله
واما اذا تاملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك
وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر
اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما
تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم
على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة
لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع
بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني ما نشاهده من
الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال
بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى خالق كل شيء اي ممكن
بدلالة العقل وفعل العبد شيء وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق في
مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل
بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين
لانا نقول الاشتراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود

جود

جود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون
ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات
التي هي بخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في
هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا
واحدا والمعتزلة اثبتوا الشركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة
بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش فان الاولى باختياره دون الثانية
وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب
والعقاب وهو ظ والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب
والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما حققته ان شاء الله تعالى وقد يتمسك
عليه بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل و
الشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشيء
من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد
والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله
تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب
ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهي افعال العباد كلها بارادته ومشيته قد سبق
انهما عندنا عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون اشارة الى خطاب
التكوين وقضيته اي قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال

لوكان الكفر بقضاء الله تعالى لواجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم
باطل لان الرضاء بالكفر كفر لا يقال الكفر مقضي لا قضاء والرضاء انما يجب
بالقضاء دون المقضي وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح
ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان وما يترتب عليه من ثواب او عقاب
والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو
يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا
في كفره والفاسق في فسقه ولا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا ان الله
تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق
بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح
حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم
ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح و
الاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من الافعال العباد على خلاف ارادة الله
الله تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد مثل ما
الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد
اسلامي فاذا اراد الله تعالى اسلامي فاسلمت فاسكت فقلت للمجوسي ان الله تعالى
يريد اسلامك ولكن الشيطان لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك
الاغلب وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب بن عباد وعنده الا

ستاذ

الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني فلما رأى الاستاذ قال سبحان الله من تنزه
عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء
والمعتزلة اعتقدوا ان الامر مستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان
الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به
وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى ولانه لا يسئل
عما يفعل الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده
يأمر بالشيء ولا يريده وقد يتمسك من الجانبين بالايات وباب التأويلات
مفتوح على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طا
عة ويعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد
اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها ولا قصد ولا
اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش
ونعلم ان الاول باختياره دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا
لما صح تكليفه ولا يترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد
الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل
صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية
تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم

قطعًا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع والاختيار
مع الوجوب والامتناع قلنا يعلمه ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره
فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبًا او ممتنعا وهذا ينافي
الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف
وايضًا منقوض بافعال الباري تعالى فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلًا بالا
ختيار الا كونه موجدًا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله مستقل
بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين
مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه ثبت بالبرهان ان
الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلًا في بعض الافعال
كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا
المضيق الى القول بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف
العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق
والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله
تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان
ان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون
فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم
في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب واقع بآلة والكسب مقدور واقع

في محل قدرته والخلق لا في محل القدرة والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان
قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان
على شيء وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد
خالقًا لافعاله والصانع خالقًا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر
الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملك الله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة
ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل
فكيف كان كسب القبيح قبيحًا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت
ان الخالق حكيم لا يخلق شيئًا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما
نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة
الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح
مع ورود النهي عنه قبيحًا سفهًا موجبًا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن
منها اي من افعال العباد ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الا
والحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقًا للذم والعقاب ليشمل المباح برضا
الله تعالى اي ارادته من غير اعتراض والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم
في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا
يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل
والرضا والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل

خلافًا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب
التبصرة من انها عرض يخلقها الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية
وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها
الله تعالى عند اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل
الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر
فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين
بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون
مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه
لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا
نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال حتى ابت يلزم وقوع الفعل بدون القدرة
قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة
واما اذا جعلتموها للمثل المتجدد والمقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل
لا تكون الا مقارنة ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول
ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى
ان الفعل اما بتجدد الامثال او باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود
الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة
وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث





فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا وفي الحالة
الاولى ممتنعا فيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع
المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى
يمتنع حدوث الفعل في زمان القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع الفعل
في حالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة
التي هي صفة القادر في الحالين على السواء ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالا
ستطاعة القدرة المستجمعة بجميع الشرائط التاثير فالحق انها مع الفعل والا
فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان وهي ان
بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما بالمحل
ولما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة
ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن
الاستطاعة متحققة لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله ويقع هذا
الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والآلات والجوارح كما في قوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان قيل الاستطاعة
صفة للمكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا
المراد سلامة اسبابه والاته والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال
هو ذو سلامة اسباب الآلة لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطا

وصحة التكليف يعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والالات الا
بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف
العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل الفعل سلامة
الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان
القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمه الله ان القدرة المصروفة الى الكفر
هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب
الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف
قدرته الى القدرة وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب
ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان
في حال الكفر يكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب بان المراد ان القدرة
وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان
ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها للترك هي
القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا
هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو في الكلام فليتأمل ولا يكلف العبد بما ليس في
وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما
ما يمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر
وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر

الى نفسه

الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى
حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ليس المراد بالتحميل التكليف بل ايصال ما لا يطاق
من العوارض اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي و
جوزه الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة
ان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم
كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق به علم الله تعالى او ارادته
او اختياره بعدمه وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض
وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال
بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه
ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال و
الحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر
زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال واما ما يوجد من الالم في المضروب عقيب
ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان فقد بذلك ليصلح محلا للخلاف
في انه هل للعبد صنع فيه ام لا وما اشبهه ذلك كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق
الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا

واسطة وللمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعه قالوا ان كان الفعل
صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التو
ليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد يوجب حركة المفتاح
والالم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين الله تعه وعندنا
الكل بخلق الله تعه لاصنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق لان ما
يسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد و
اما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد
من عدم حصولها ٣ والمقتول ميت باجله في الوقت المقدر لموته لا كما زعم
بعض المعتزلة من ان الله تعه قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعه قد حكم
باجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض
الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا
عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب
عن الاول ان الله تعه كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره
اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه
الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعه انه لولاها لما كانت تلك الزيادة و
عن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهي

وكسبه

وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعه عقيبه الموت بطريق جري العادة فان القتل
فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا وللموت القائم بالميت مخلوق الله تعه لا
صنع للعبد تخليقا ولا اكتسابا ومبني هذا ان الموت وجودي ومعنى خلق الموت
بدليل قوله تعه خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت
قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه
لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا لما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا
طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجالا اخترامية
بحسب الآفات والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعه الى الحيوان
فيأكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان
لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعه مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند
المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة لا يمنع
من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما يأكله
الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعه
اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعه معتبرة في معنى الرزق
وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما
يكون مستندا الى الله تعه لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب
والجواب ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره وكل يستوفي رزق نفسه حلالا

كان حلالًا لحصول التغذي بهما جميعًا ولا يتصور ان لا ياكل كل انسان رزقه
او ياكل غيره رزقه لان ما قدرة الله تعه غداء لشخص يجب ان ياكله
ويمتنع وانه تعه ان ياكل غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعه يضل
من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء لانه الخالق و
حده وفي التعبير اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق
لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميه
ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعه نعم قد يضاف الهداية
الى النبي عم مجازا بطريق السبب كما تسند الى القران وقد يسند
الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في الكلام
المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعه فلم يهتد
مجازا عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق
الصواب وهو باطل لقوله تعه انك لا تهدي من احببت ولقوله عليه السلام
اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان
الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة
على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او
لم يحصل وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعه والا لما
خلق الله الكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة ولما كان له منة على العباد



والاستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب
ولما كان امتنانه على النبي عم فوق امتنانه على ابي جهل لعنة الله تعه اذ
فعل لكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان بسؤال العصمة والتو
فيق وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعله
في حق كل احد فهو مفسدة له يجب على الله تعه تركها ولما بقي في قدرة الله
تعه بالنسبة الى مصالح العباد شيء اذ قد اتى بالواجب ولعمري ان مفاسد
هذا الاصل اعني وجوب الاصلح على اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى
واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم في المعارف الالهية ورسوخ قياس
الغائب على الشاهد في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان ترك
الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت
بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل
وحكمة ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله تعه اذ ليس معناه
استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظ ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا
يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث
او بخل او نحو ذلك لانه رفض القاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة
الظاهرة الفساد تمت

وعذاب القبر للكافرين وبعض عصاة المؤمنين خصّ البعض
لانّ منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذّب وتنعيم اهل الطاعة
في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا اولى مما وقع في عامة الكتب
من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان
النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة
فالتعذيب بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان
القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو
شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عند البعض ثابت كل من
هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما
نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى
اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي عم استنزهوا عن البول فان عامة
عذاب القبر منه وقال الله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت
نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول
ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عم وقال النبي عم اذا قبر الميت
اتاه ملكان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث و
قال النبي عم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وبا
الجملة

الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى
وان لم يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة
والروافض لان الميت جماد ولا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال والجواب
انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة
قدر ما يدرك الالم ولذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه
ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء
او المأكول في بطون الحيوانات او المصلوب في الهواء يعذب وان لم
نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته
لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال
القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان
حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فيكون ثابتة وصرح
بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشأنه فقال والبعث حق وهو ان يبعث
الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها
لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها
اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة
بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم يعتد به غير

مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان
ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وبهذا
يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزء منه فتلك الاجزاء اما
ان يعاد فيهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الآخر معادا بجميع اجزائه وذلك
لان المعاد هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء
المأكولة فضلة في الآكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن
الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان
الجهنمي ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ
فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من
الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا
في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل
الادلة قائمة على حقيته سواء يسمى تناسخا ام لا والوزن حق لقوله
تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال
والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض
وان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب
انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن وعلى تقدير
كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل في الوزن حكمة لا نطلع

عليها وعدم اطلاعنا للحكمة لا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات
العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم وللكافرين وللكفار بشمائلهم ووراء
ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك
وقوله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت
عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب
ما مر والسؤال حق لقوله عم ان الله تعالى يدني المؤمنين فيضع عليه
كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي
رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا
وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى
بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين
والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر ولقوله عم حوضي مسيرة
شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه
اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث كثيرة والصراط
حق وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبره اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن
العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر
على ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه

كالبرق

كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما
ورد في الحديث والجنة والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة
في بيانهما اشهر من ان يخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون بان الجنة
موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهو في عالم العناصر
محال وفي عالم الافلاك او عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق
والالتئام وهو باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه
في موضعه وهما اي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير
وتأكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا قصة آدم
وحواء واسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين
اعدت للكافرين اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان عورض بمثل
قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا
قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارضة
قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم
لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لا خفاء في انه لا يمكن
دوام اكل الجنة بعينه وانما المراد بالدوام بانه اذا فنى منه شيء جيء
ببدله وهذا لا ينافي الهلاك لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل
يكفي الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو

بالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة
العدم باقيتان لا يفنيان ولا يفنى اهلهما اي دائمتان لا يطرء عليهما عدم
مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واما ما قيل من انهما تهلكان
ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء بهذا المعنى
على انك قد عرفت انه لا دلالة في الاية على الفناء وذهبت الجهمية الى انهما
تفنيان وتفنى اهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع الامة
ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلفت الروايات فيها روى
ابن عمر رض انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة
والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم وزاد ابو هريرة رضه الربوا وزاد علي كرم الله وجهه السرقة
وشرب الخمر وقيل كلما كان مفسدته مثل مفسدة شيء مما ذكر منه او اكثر منه
وقيل كلما توعد عليه الشارع بخصوصه الكبيرة وقيل كل معصية اصر عليها
العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عليها فهي صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق
انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتهما فكل معصية اضيفت الى ما فوقها
فهي صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة فالكبيرة المطلقة هي الكفر
اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد
المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة

حيث زعموا

حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهو المنزلة بين المنزلتين
بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا يدخله اي العبد المؤمن
في الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا
كافر فانه لا واسطة بين الكفر والايمان لنا وجوه الاول ما سيجيء من ان
حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن من الاتصاف به الا
بما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل
خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لا
ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كافرا لكونه علامة
للتكذيب ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم
كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات و
التلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال
ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر
المصدق للقلب كافرا بشيء من الافعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب
او الشك الثاني الايات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن على العاصي
كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية وهي كثيرة الثالث اجماع الامة
من عصر النبي عم الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير

توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على
ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد
اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل
السنة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري
رحمه الله عليه فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس
بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف
لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثاني
انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا جعل المؤمن مقابلا
للفاسق وقوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن / لا ايمان لمن لا امانة له ولا
كافر لما تواترت من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين
ويدفنون في مقابر المسلمين والجواب ان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر
فان الكفر من اعظم الفسق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في
الزجر عن المعاصي بدليل الآيات والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى
قال النبي عم لابي ذر لما بالغ في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر
احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم
الفاسقون وكقوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفي ان العذاب مختص

بالكافر

بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى لا يصليها الا الاشقى الذي
كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب
انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر
والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع
فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا
في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز وانما علم عدمه بدليل
السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن
والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة
وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة
وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا
للمعتزلة في تقرير الحكم ملاحظة للاية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث
في هذا المعنى كثيرة والمعتزلة يخصصونها بالصغائر او الكبائر المقرونة بالتوبة
وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة والجواب
انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجوب وقد كثرت النصوص في
العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم
ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف

وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي الثاني ان المذنب
اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له واغراء للغير عليه وهذا
ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم
العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية
من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجرا ويجوز العقاب
على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة اولا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء
انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث
وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنى انه
يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لا يقع
كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان
الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان
الكل ملة واحدة في الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من
قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد بالاحاد كقولنا ركب
القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه
اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق لفظ
المغفرة وليتعلق به قوله اذا لم يكن عن استحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافي

للتصديق

للتصديق وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على سلب الايمان
عنهم والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار
خلافا للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة
فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم يجز لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
وللمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام
يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى
تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم
لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه
حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه السلام شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى
واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا و
لا يقبل منها شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب
بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع الامة قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا
بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسدان اما الاول فلان التائب
ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو

واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية واهل
الكبائر من المؤمن لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة بقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل دخول النار
ثم يدخل النار لانه بط بالاجماع فتعين الخروج من النار لقوله تعالى وعد الله المؤمنين
والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم
جنات الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمنين من اهل الجنة
مع ما سبق من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان وا
يضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم
الجنايات فلو جوزي به غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا وذ
للعزلة الى ان من دخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة
اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل العقوبة
النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة
لوجهين الاول انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة فينافي استحقاق
الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق
بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء
عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله
تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وكقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله



ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به
خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن
لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من يتعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به
خطيئته وشملته من جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل
كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر و
الايمان في اللغة التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال
من الامن كان حقيقة آمن به امنه التكذيب والمخالفة يعدى باللام كما في قوله
تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا اي مصدق وبالباء كما في قوله عم الايمان
ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب
نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول
لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى
الذي يعبر عنه بفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور
حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك
رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق
اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما
لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عم واقر به وعمل به ومع
ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان

النبي عم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيقه هذا المقام على ما ذكرته
يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الواردة في مسئلة الايمان
واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان في الشرع هو
التصديق بما جاء به من عند الله اي تصديق النبي عم بالقلب في جميع
ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله اجمالا وانه كاف في الخروج عن عهدة
الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلي فالمشرك المصدق بوجود
الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد
واليه الاشارة بقوله تع وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار به
اي باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله
كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا
التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع
جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان للمؤمن
اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرء عليه علامة التكذيب وهو
الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء
وهو اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله وذهب جمهور المحققين
الى انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا
لما ان التصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم

يقر بلسانه

يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه
ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور والنصوص
معاضدة لذلك قال الله تع اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تع وقلبه
مطمئن بالايمان قال الله تع ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عم
اللهم ثبت قلبي على دينك وقال لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا
شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا
يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عم واصحابه كانوا يقنعون
من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه
قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم
وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم
احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبي
عم مؤمن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله
ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال
الله تع قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واما المقر
باللسان وحده فلا نزاع في تسميته مؤمنا لغة ويجري عليه احكام الايمان
ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تع والنبي عم ومن
بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق

فدلّ على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضًا الاجماع منعقد على ايمان
من صدّق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرسٍ ونحوه
فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية
ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفي ذلك بقوله فاما الاعمال
اي الطاعات فهي تتزايد في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص فههنا مقاما
الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مرّ من ان حقيقة الايمان هو
التصديق ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله
تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة
وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه وورد ايضًا جعل الايمان شرط صحة
الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن مع القطع
بان المشروط لا يدخل في الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه وورد ايضًا
اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا على ما مرّ مع القطع بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا
يخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من جعل الطاعات ركنا من حقيقة
الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأي المعتزلة لا على من ذهب
الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها من حقيقة الايمان

كما هو

كما هو مذهب الشافعي وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها المقام الثاني ان حقيقة
الايمان لا يزيد ولا ينقص لما مرّ من انه التصديق القلبي الذي بلغ حدّ الجزم
والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة
التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باقٍ على حاله لا
تغيّر فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة رحمه الله
انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض
خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا لا يتصور في غير
عصر النبي عم وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض
ممكن في غير عصر النبي عم والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما
علم تفصيلا ولا خفاء في ان التفصيلي يزيد بل اكمل وما ذكر من ان الاجمالي
لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان وقيل الدوام
والثبات على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة
الازمان لما انه عرض لا يبقى الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول
المثل بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا
وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالاعمال
وينقص بالمعاصي ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فقبوله الزيادة
والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان

الايمان وقال بعضهم بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوةً وضعفاً للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبي عم ولهذا قال ابراهيم عم ليطمئن قلبي

بقي هنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الي ان الايمان هو معرفة واطبق علماؤنا علي فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقيناً وانما ينكر عناداً واستكباراً قال الله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها الاحكام واعتقادها ليصح كون الثاني ايماناً دون الاول والمذكور في كلام بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب علي ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره علي جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الي المخبر حتي لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وان كان معرفةً وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين

وشككنا

وشككنا في انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان علي ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معني التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبياً او اختيارياً ولا يكفي المعرفة لانها قد يكون بدون ذلك نعم يلزم ان يكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقاً ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعني الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس الايمان والتصديق سوي ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع وعلي تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم علي العناد والاستكبار وهو من علامات التكذيب والانكار والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعني قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق علي ما مر ويؤيده قوله تع فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم علي احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوي هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعني انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تع فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد و

والخضوع لا لوميته وبالا يتحقق الا بقبول الامر والنهى فالايمان لا ينفك
عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير يقال له ما حكم من آمن
ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر
فيها والا ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تع قالت الاعراب آمنا قل لم
تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد
ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد
الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان فان
قيل قوله عم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله
وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق قلنا المراد ان ثمرة
الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله
وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال النبي عم شهادة ان لا اله الا الله وان
محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا
من المغنم الخمس وكما قال النبي عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد
التصديق والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي
ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وا

وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشية الله تعه او للشك في العاقبة
والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر الله او التبري عن تزكية نفسه والاعجاب
بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال لا ينبغي دون ان يقال
لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه
السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء
الله تعه لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولا يتصور البقاء عليه في
الآخرة وللمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد
متق ان شاء الله تعه وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو
حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل
للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجي المشار اليه بقوله
تعه اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة واجر عظيم انما هو في مشية
الله تعه ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعه
بناء على ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة
حتى ان العبد المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر
والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره
على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعه في حق ابليس وكان من الكافرين
وبقوله عم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى

بطلان ذلك بقوله والسعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله و
الشقي قد يسعد بان يؤمن بعد يوئس بعد الكفر والتغير يكون على السعادة
والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد
تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته
لما مر من ان القديم لا يكون محلاً للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى لانه
ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل في الحال وان اريد بهما
ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في مشية الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال
فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى مشية الله تعالى اراد الثاني وفي
ارسال الرسل جمع رسول فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله تعالى
وبين ذوي الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح
الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة
وعاقبة حميدة وفي هذا اشارة الى ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب
على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس
بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوي طرفاه كما ذهب اليه بعض
المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته و
تعيين بعض من ثبت رسالته فقال وقد ارسل الله رسلاً من البشر الى
البشر مبشرين لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لا

هل الكفر
ن كان

---

هل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه
وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا بواحد بعد واحد ومبينين
للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا فان الله تعالى خلق الجنة والنار
واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى
الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النا فعة
والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتها وكذا جعل القضايا
منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات
او ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل
الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ار
سال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين و
ايدهم اي الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهي امر
يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز
المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول
قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل
الجزم بصدقه بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب
ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد
بمحضر من جماعة انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا
فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري

عادي لصدقه في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه وكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم امكان كون المعجزة من غير الله تعه او كونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه مح واول الانبياء عم آدم عم وآخرهم محمد عليهما السلام اما نبوة آدم فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي آخر فهو بالوحي لا غير ذلك وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا واما نبوة محمد عم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعه وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعه وعلم به صدق دعوى النبي عم علما عاديا لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم العادية وثانيهما انه

نقل عنه

نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها احادا كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم فان كلا منهما ثبت بالتواتر وهي مذكورة في كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكمية واقدامه حيث تحجم الابطال ووثوقه بعصمة الله تعه في جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطلقا مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعه هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيي اثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الحكمة والكتاب وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق بالجميل وكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهره الله تعه دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله تعه المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت

انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل
قد ورد في الحديث نزول عيسى عم بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عم لان
شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة
رسول الله ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ويقتدي به المهدي لانه
افضل فامامته اولى وقد روى بيان عددهم في بعض الاحاديث على ما روى
ان النبي عم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا وفي
رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى ان لا يقتصر على عدد التسمية كما قال
الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في
ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عدد اكثر من عددهم او
يخرج منهم من هو منهم ان ذكر عدد اقل من عددهم يعني خبر الواحد على
تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد الا الظن
ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على اختلاف
رواية وكان القول بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض
الانبياء لم يذكر للنبي عم ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي عم من غير
الانبياء عليهم السلام وغير النبي من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص
في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى
لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين لئلا يبطل فائدة البعثة

والرسالة وفي هذه اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما
يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما
سهوا فعند الاكثرين وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون
عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية
وانما الخلاف في امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما
الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق
الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا
عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة
وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعها فيفوت
مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر
الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم
جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء مما يشعر بكذب او معصية
فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن
ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل
ذلك في الكتب المبسوطة وافضل الانبياء محمد عم لقوله تعالى كنتم خير امة
الآية ولا شك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال
نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال بقوله عم انا سيد ولد آدم ولا فخر

ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده والملائكة عباد الله

تعالى العاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره

يعملون ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يوصفون بذكورة

ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام

انهم بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد

فالواحد قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في

حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه

منهم قلنا لا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة

في باب العبادة والدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه

منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما

كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة

والسهو وكانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر

في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها

امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد

والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو

القرآن ثم التورية والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور

فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل

كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله

تعالى فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها

والمعراج لرسول الله تعالى في اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من

العلى حق اي ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء

استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام على السموات

والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات

كلها فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام

على ما روي عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروي

عن عائشة رضي الله عنها قالت ما فقد جسد محمد ليلة المعراج وقد قال الله تعالى

وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين

والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسم

جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا

يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر

المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء

اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس

على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل

الى الجنة وقيل الى العرش وقيل فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء

وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس نقطعي ثبت بالكتاب والمعراج من
الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك احاد ثم
الصحيح انه عم انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء حق والولي
هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن
المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق
للعادات من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان
والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون
معجزة والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم
بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل احادا
وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان صلوات
الله عليه وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما
يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جدا فقال
فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة
في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان وهو آصف بن برخيا على الاشهر
بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور الطعام والشراب
واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد
عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله والمشي على الماء وكما

كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان
السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روي انه كان بين
يدي سلمان وابي الدرداء رضي الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها او
اما كلام العجماء فكتكلم الكلب لاصحاب الكهف كما روي ان النبي عم قال
بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفتت البقرة اليه وقالت اني
لم اخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله بقرة تكلم فقال
النبي عم آمنت بهذا وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر رضه وهو على المنبر بالمدينة
جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل
لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضه السم
من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضه وامثال هذا اكثر من ان تحصى
ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من
الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي عم عن غيره اشار الى الجواب بقوله ويكون
ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة
للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه بتلك الكرامة
انه ولي ولن يكون وليا الا ان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار باللسان
وبالقلب برسالة رسول الله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى
هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على

به والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عم معجزة سواء ظهر
من قبله او من قبل احاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى
نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي عم لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده
اظهار خوارق العادات ومن حكمه بوجوب المعجزات بخلاف الولي وافضل
البشر بعد نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية
وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم اذ لو اريد
كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عم ولو اريد كل بشر يولد بعده
لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه
الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد
في الارض في الجملة انتقض بعيسى عم ابو بكر الصديق رضي الله عنه الذي صدق
النبي عم في النبوة من غير تلعثم وفي المعراج بلا تردد ثم عمر رضي الله عنه الذي
فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النو
رين رضي الله عنه لان النبي صلى الله وسلم زوجه رقية ولما ماتت رقية
زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي
المرتضى رضي الله عنه من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله عم هكذا وجدنا
السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن
فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به

شيء

شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان
السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا علامات السنة و
الجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالا
فضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل فلا
وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الا
تباع على هذا الترتيب ايضا يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه لابي
بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضوان الله عليهم اجمعين وذلك لان
الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله عم في سقيفة بني ساعدة استقر
رايهم بعد المشاورة على خلافة ابي بكر رضه فاجمعوا على ذلك وتابعه علي رضه على
رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم يكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة
ولنازعه علي كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة
وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص
الوارد ثم ان ابا بكر لما ايس من حيوته دعا عثمان واملى عليه كتاب عهده لعمر رضه
فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة
فبايعوا حتى مرت بعلي رضه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق
على خلافته ثم استشهد عمر وترك الخلافة شورى بين ستة عثمان وعلي وعبد الر
بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن

من عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا
لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد وترك الامر مهملا
فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي رضه والتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه
لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع من المخالفات والمحاربات لم
يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين
الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة
وايراد الاسولة والاجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات والخلافة ثلثون سنة
ثم بعدها ملك وامارة لقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا
وقد استشهد علي رضه على راس ثلثين سنة من وفات النبي عم فمعاوية ومن
بعده لا يكونون خلفاء بل يكون ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد
من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء والعباسية وبعض المروانية
لعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء
من المخالفة وميل عن المتابعة يكون ثلثين سنة وبعدها قد يكون وقد لا
يكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف في انه هل
يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب
على الخلق سمعا لقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جا
هلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبي عم نصب الامام

حه ندمو



حتى قدموا على الدفن وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات
الشرعية يتوقف عليه كما اشار بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم
بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم
وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع
المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادة القائمة على الحقوق وتزويج
الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور
التي لا يتولاها احاد الامة فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية
ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات
ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا
فان قيل فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة اماما كان او غير امام
فان انتظام الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك قلنا نعم يحصل بعض
النظام في امر الدنيا لكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى
فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد
الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصي الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة
جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة
ينقضي دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح مما
لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة

الايمة الثلثة دون اماثتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل ثم ينبغي
ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من
نصب الامام لا مختفيا من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة من
الاستيلاء ولا منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد
والخلال نظام اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم
ان الامام الحق بعد رسول الله علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه
علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ
الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد
ايامه كعيسى والخضر عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام
وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه
من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر
ان يوجب اخفاء دعوى الامامة كما في حق ابائه الذين كانوا ظاهرين
على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف
الاراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له
اسهل ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد

علي رضه يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا لقوله عم الايمة من قريش
وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضه محتجا به على الانصار ولم ينكره
احد مجمعا عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون
هاشميا ولا علويا لما ثبت بالدلايل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضوان الله
عليهم اجمعين مع انهم لم يكونوا من بني هاشم وكانوا من قريش فان قريش
اسم لاولاد النضر بن كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عم فانه محمد
بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ابن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن
كعب بن لوي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن
مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من
بني هاشم لان العباس واباطالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قرشي لانه
ابن ابي قحافة ابن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر
لانه ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن عبد الله بن قرط بن رزاح
بن عدي بن كعب وكذا عثمان ابن عفان بن ابي العاص بن امية بن
عبد شمس بن عبد مناف ولا يشترط في الامام ان يكون معصوما لما
مر من الدليل على امامة ابي بكر رضه مع عدم القطع بعصمته وايضا الا
شتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الا
شتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم

ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية
مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان
يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء
قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل
الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ولهذا قال
الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا يظهر فساد قول
من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور
الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ولما
كان مثابا عليه ولا ان افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة
بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها
واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر
وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمر رضه الامامة شورى بين ستة
مع القطع بان بعضهم افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الا
مامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز امامين في زمان واحد قلنا غير
الجائز هو نصب امامين مستقلين تجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم
من ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة امام
واحد ويشترط ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة مسلما حرا

ذكرا عاقلا

ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والعبد مشغول
بخدمة المولى مستحقر في اعين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون
قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور سائسا اي مالكا للتصرف
في امور المسلمين بقوة رايه ورويته بأسه وشوكته قادرا بعلمه وعدله و
كفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود الاسلام والاستخلاص والانصاف
للمظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام
ولا ينعزل الامام بالفسق اي بالخروج من طاعة الله تعالى والجور اي الظلم على
عباد الله تعالى لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد
الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم
ولا يرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط الامامة ابتداء فبقاء اولى
وعن الشافعي رحمه ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير واصل
المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعي لانه لا ينظر لنفسه فكيف
ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزو
ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام
والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف
القاضي وفي رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لا يجوز قضاء الفاسق وقال
بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو عدل ينعزل بالفسق

لان للقبلة اعتمد على البينة فلم يرض بقضائه بدونها وفي فتاوى قاضي خان اجمعوا على انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر بقوله عم صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام في عدم جواز الصلوة ثم للمعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عم لا تدعوا الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام وان اراد ان حقيقة ذلك واجب وهذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والافعال والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالف فيه المعتزلة او الشيعة او الغلاة

والملاحدة او غيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما روي ورد في الاحاديث الصحيحة في مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم بقوله عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ولقوله عم اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث ولقوله عم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الى آخر الحديث ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وما وقع بينهم من المحاربات والمنازعات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضي الله عنها والا فبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واضرابه لان غاية امرهم البغي والخروج عن الامام وهو لا يوجب اللعن وانما اختلفوا في يزيد بن معاوية حتى ذكر في الخلاصة وغيره انه لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عم نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبي عم بعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره وبعضهم اطلق

اللعن

عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضي به والحق ان رضى يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانته اهل البيت النبي عم مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها احادا فنحن لا نتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عم حيث قال ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان وعلي في الجنة والطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة النساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وساير الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة او النار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافر من اهل النار ويرى المسح على الخفين في السفر والحضر لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه بالخبر المشهور وسيل علي ابن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت سبعين

نفرا من الصحابة يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سيل انس بن مالك عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين ولا تحرم نبيذ التمر وهو ان ينبذ تمر او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث منه لذع كما في الفقاع فكانه نهي عنه في بدء الاسلام لما كانت الجرار اواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير مما يؤمنون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي عم كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية مع القطع بان النبي عم متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي ليس بنبي ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفى قلبه

واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار

بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته

التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس في المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا

حبيب الله تعالى مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل واما قوله عم اذا احب الله

عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها والنصوص

من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما في الايات

التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النصوص

بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم

بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف والعدول عنها اي عن الظواهر الى معان

يدعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص

ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم وقصدهم بذلك نفي

الشريعة بالكلية الحاد اي ميل وعدول عن الاسلام واتصال واتصاف بكفر

لكونه تكذيبا للنبي عم فيما علم مجيئه بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين

من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقايق تنكشف على

ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان

ومحض العرفان ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية

من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله

لمن قذف

لمن قذف عايشة رضي الله عنها بالزنا كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر

اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك فيما سبق والاستهانة بها

كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الا

صول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كانت

حرمته لعينه وقد ثبتت بدليل قطعي والا لا بان يكون حرمته لغيره او ثبت

بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام بعينه ولغيره فقال من استحل حراما

قد علم في دين النبي عم تحريمه كنكاح ذوي المحارم او شرب الخمر او اكل ميتة او

دم او خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق

ومن استحل شرب النبيذ الى السكر كفر واما لو قال للحرام هذا حلال لترويج

السلعة او بحكم الجهل لا يكفر ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما ولا يكون صوم

رمضان فرضا لما يشق عليه لا يكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا وقتل

النفس بغير حق فانه كفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة للحكمة

ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة وهذا جهل

بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطي امرأته الحايض

يكفر وفي النوادر عن محمد انه لا يكفر وهو الصحيح وفي استحلال اللواطة

بامرأته لا يكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به او سخر باسم من اسمائه

او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لا يكون نبي من الانبياء

على قصد استخفاف أو عداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضا ممن تكلم بالكفر و
كذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل ويضحكونه
ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعًا وكذا لو امر رجلاً ان يكفر بالله او عزم على
ان يامره يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها وكذا لو قال عند شرب
الخمر والزنا باسم الله وكذا لو صلى لغير القبلة او بغير طهارة متعمدًا يكفر وان وافق
ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافًا لا اعتقادًا الى غير ذلك من الفروع
واليأس من الله تعالى كفر لانه لا ييأس من روح الله تعالى الا القوم الكافرين
والامن من الله تعالى كفر اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان
العاصي يكون في النار يأس من الله وبان المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى
فيلزم ان يكون المعتزلي كافرًا مطيعًا كان او عاصيًا لانه اما آمن او يائس
ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا
امن لانه على تقدير العصيان لا ييأس ان يوفق الله تعالى للتوبة والعمل الصالح
وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله فيكتسب المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما
قيل ان المعتزلي اذا ارتكب الكبيرة لزم ان يكون كافرًا ليأسه من رحمة الله ولاعتقاده
انه ليس بمؤمن وذلك لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان
اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والاعمال بناءً على انتفاء الاعمال
يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر



من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سبّ الشيخين او لعنهما وامثال ذلك
مشكل وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر لقوله عم من اتى كاهنًا فصدّقه
بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل
الزمان ويدّعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان في العرب كهنة يدّعون
معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيًّا من الجن وتابعة تلقي اليه الاخبار
ومنهم من كان يدّعي انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادّعى العلم
بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرّد به الله تعالى لا سبيل
اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى الاستدلال
بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هالة
القمر يكون مطر مدّعيًا علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشيء ان اريد بالشيء
الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوي الوجود و
الثبوت والعدم للممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئًا فهو
بحث لغوي مبني على تفسير الشيء انه الموجود او المعدوم او ما يصح ان يعلم او
يخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء للاموات
وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم خلافًا للمعتزلة تمسكًا بان
القضاء لا يتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره
ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصًا في الصلوة

الجنازة وقد توارثه السلف فلولم يكن للاموات نفع لما كان له معنى وقال النبي عم ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون ماية كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعيد بن عبادة انه قال يا رسول ان ام سعد ماتت فاي الصدقة افضل قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وصلى الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب وقال عم ان العالم والمتعلم اذا مر على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والا حاديث والاثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عم يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عم ان ربكم حيي كريم يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عم ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعو الله لانه لا يعرفه لانه وان اقر به لكن لما وصفه بما لا يليق به نقض اقراره وما روي في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة

واليه



واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو النصر الدبوسي وقال صدر الشهيد وبه يفتى وما اخبر به النبي عم من اشراط الساعة اي علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى من السماء وطلوع الشمس من المغرب فهو حق لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال عم انها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر ايات فذكر الدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن وتطرد الناس الى محشرهم والاحاد الصحيح في هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روي احاديث واثار في تفاصيلها وكيفياتها فيطلب في كتاب التفسير والسير والتواريخ والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذه الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما وقع ما ادى اليه راي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون واما ان يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد

اصاب وان فقد اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذلك كان
المخطي معذورًا بل ماجورًا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطي ليس باثم وانما
الخلاف في انه مخطي ابتداءً وانتهاءً اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعًا واليه ذهب
بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور رحمه الله او انتهاءً فقط اي بالنظر
الى الحكم حيث خطاء فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعًا
بشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهاديات
اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطي
وقد يصيب بوجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا
ولو كان كل من الاجتهادين صوابًا لما كان لتخصيص سليمان نوم بالذكر جهة لان كلًّا
منهما قد اصاب الحكم ح وفهمه الثاني الاحاديث متواترة والايات الدالة على ترديد الا
جتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى قال ع ان اصبت
فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين
وللمخطي اجرًا واحدًا وعن ابن مسعود ان اصبت فمن الله والا فمني او من الشيطان
وقد اشتهر تخطية بعض الصحابة بعضًا في الاجتهاديات الثالث ان القياس
مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق
فيما ثبت بالنص واحد لا غير الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة
نبينا م بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبًا لزم اتصاف الفعل الواحد با

للتنافيين



للتنافيين من الحظر والاباحة و الصحة والفساد والوجوب وعدمه وتمام تحقيق
بهذه الدالة الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح
التنقيح ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة
الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما
تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه
الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم على وجه التعظيم والتكريم بدليل
قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان
كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الاية ان القصد
منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم
الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحًا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
والملائكة من جملة العالمين وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على
رسل الملائكة فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة ظنية يكتفى
فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية
مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية
الشاغلة من اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل
والصوارف اشق وادخل في الخلاص فيكون افضل وذهبت الفلاسفة وبعض

الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة
كاملة بالفعل مبراة عن مبادئ الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن
ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها
وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية
الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم
بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين ولا
شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هم المبلغون
الثالث انه قد اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء و
ما ذاك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود
او لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله
تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل
اللسان يفهمون من ذلك افضلية الملائكة من عيسى عم اذ القياس في مثل
الترقي من الادنى الى الاعلى يقال لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسى عم وغيره من
الانبياء عم والجواب ان النصارى استعظموا المسيح حيث يرتفع من ان يكون
عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغي ان يكون ابنا لانه مجرد لا اب له وقد ابرئ
الاكمه والابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله من بني آدم فرد عليهم